

# 맹자의 自取와 정치적 책임론

—인성론 및 왕도정치론과의 연관—

박기원

(서울대 심리학과)

## 1. 서론

정치가는 언제나 도덕적인 깨끗함과 현실적인 성취를 동시에 요구 받는 위치에 있다. 도덕적으로 깨끗하지 않은(또는 깨끗할 것을 지향하지 않는) 정치가는 민중으로부터 외면받는다. 그러나 다른 한편으로는 정치가는 민중들에게 일정한 현실적 성과를 보이지 않으면 민중으로부터 마찬가지로 외면당할 것이며, 특히 정치형태가 현대의 대의민주주의로 이행되고 정치가의 지위가 단순히 賢人의 수준을 넘어서서 한 지역공동체의 대표로서 새로이 정립됨에 따라 이러한 경향성은 더욱 심해진다. 정치가들은 끊임없이 선택의 기로에 내몰리고, 으레 정치는 도덕적인 이미지와 현실적인 수완 사이의 줄타기가 되는 경우가 흔하다. 이는 정치가 개인이 가치 판단을 내린 결과 도덕이 정치적인 이익을 취함에는 하등 도움이 되지 않는다는 결론이 섰기 때문일 수도 있다. 또 다른 한편으로는 도덕성의 온전한 실현만을 추구했을 때는 자신에게 요구되는 현실적 성취를 달성할 수 없을 것 같기에 어쩔 수 없이 타협한 경우 역시 있을 수 있다. 그러나 어느 쪽의 관점에서 보든, 도덕성보다는 현실적 이익을 정치의 원칙으로

---

\* 본 논문에서 인용된 《孟子集註》·《論語》·《書經》에 대하여, 간접인용이 필요한 경우 《孟子集註》는 각 장·절·단락의 번호를, 《論語》는 각 장 명칭의 음독과 절의 번호를 명시하였다. 직접 인용의 경우, 《孟子集註》의 인용표기는 상기한 바와 같으며, 《書經》의 경우 다른 저서와의 혼동을 피하기 위해 원 저서명과 장의 명칭을 모두 명시하였음을 밝힌다.

삼은 사실은 변하지 않는다.

이러한 원칙 없는 정치를 맹자는 철저히 배격한다. 그럼에도 불구하고 맹자의 정치철학은 현실의 정치가들을 ‘왕도정치를 행해야 한다’는 당위 속에 잡아놓을 수 있는 충분한 현실적인 근거가 없다는 이유로 단순한 이상주의에 불과하다는 평가를 받는다. 그러나 정말로 맹자의 정치철학은 정치가들에게 근본적인 동력을 제공할 수 없는 무력한 철학에 지나지 않는가? 정치는 도덕과 가치에 의해 움직이기 보다는 힘과 권모술수가 판을 쳐야만 제대로 기능할 수 있는 장인가? 이러한 의문 아래, 이 글에서는 맹자의 정치철학이 정치적 행위에 대한 책임론을 체계화했으며, 이것이 정치가들로 하여금 인정(仁政)과 왕도정치로 나아가야만 하는 당위를 더욱 강력하게 제시할 수 있도록 하는 기제가 되었음을 주장하고자 한다. 이것이 명확해진다면 우리는 그 책임론, 나아가서는 맹자의 정치철학이 왕도정치를 지향하는 정치가들에게 진정 현실적인 동력을 제공해줄 수 있는 철학인지를, 그리고 왕도정치를 평가절하하는 이들에게는 도덕성의 중요성을 다시금 상기시킬 수 있을지를 생각해볼 수 있을 것이다.

## 2. 왕도정치의 기반으로서의 인성론

맹자에게 있어서 언제나 정치의 이상적인 형태는 위정자가 자신의 仁義禮智를 통해 못 신하들과 백성들에게 인간으로써의 모범을 보여 아랫사람들이 자연스레 자신의 성선을 깨닫고 도야해나가기도록 하는 교화의 정치, 왕도정치이다. 이는 공자가 자신의 인성론과 수양론의 핵심으로서 仁을 주장한 것의 연장선상에 있다.

왕도정치의 원형을 맹자가 철저히 先王이라 불리는 堯舜의 법도에서 찾고 있음은 여러 구절에서 살필 수 있다. 공자의 정명론(안연11)의 연장선상에서 맹자도 마찬가지로 군주가 다해야 하는 도리, 신하가 다해야 하는 도리가 있다고 말한다. 그런데 맹자는 여기에 두 가지 형태의 정명을 다하는 것은 모두 堯舜을 법받아야 한다는 것을

덧붙인다(7.2.). 또한 맹자는 계속하여 군주, 그리고 그 잠재적인 보좌관들이 될 선비들이 仁해야 한다는 사실을 계속하여 강조하면서도, 실제 정치적 상황에서 만약 백성들이 그 인의 덕택을 보지 못한다면 그것은 군주가 ‘先王의 법도’를 제대로 행하지 못하기 때문이라고 말한다(7.1.). 이로부터 ‘선왕의 법도’라 일컬은 바의 내용을 알 수 있다.

이제 [군주가] 인한 마음이 있고 어진 군주라는 소문이 있어도 백성들이 그 혜택을 입지 못해 후세에 [군주가 지향할 만한] 법도가 되지 못하는 것은 선왕의 도를 행하지 않았기 때문이다. 그러므로 말하기를 ‘한갓 선심만으로는 정사를 할 수 없고, 한갓 법식만으로는 [요순의 도]가 저절로 행해질 수 없다.’고 한 것이다. 성인은 이미 그 시력이 다해도 規矩準繩으로써 계속하니 方員平直을 만듦에 이루 다 쓸 수 없고, 이미 그 청력이 다해도 육률으로써 계속하니 오음을 바로 잡음에 이루 다 쓸 수 없으며, 이미 그 마음을 다 쓰고도 불인지심의 정사로써 계속하니 인이 천하를 덮었다. 그러므로 ‘높은 것을 만들되 반드시 언덕을 따르고 낮은 것을 만들되 반드시 내와 못을 따르라.’라고 하였으니, 정사를 하면서 선왕의 도를 따르지 않는다면 지혜롭다고 이를 수 있겠는가. (7.1.2.~6.)

‘한갓 선심만으로는 정사를 할 수 없다’는 말은 개인이 단순히 다른 타인에게 인을 행하는 것만으로는 위정자로서 나라를 다스리기에 결여된 무언가가 있다는 것을 시사한다. 물론 이후에 자세히 언급 되겠지만, 유가의 수양론은 공자 당시부터 위정자와 그 보좌에게 있어서는 정치철학으로 연장된 성격이 강하다. 그런데 여기서 ‘선심만으로는 정사를 할 수 없다’고 이야기하는 것은, 위정자로서 자신이 다스리는 불특정 다수에게 인정을 행하는 작업은 단순히 개인의 선심을 베푸는 것 이상의 것이 필요한 것이 아닌가 하는 맥락을 던지고자 함이다. 개인의 선심만으로는 시공간적으로나 국가 또는 위정자가 지닌 자원 상으로나 모든 백성들을 기쁘게 하는 데에는 분명히 한계가 있다. 이를 인식하지 못한 채 선정을 행하고자 하는 마음 또는 명분 아래 선심에만 의존한 정치를 현실에서 진심으로 행하고자 하는 위정자가 있다면, 그 위정자는 정치가 이루어지는 생리를 모르

는 것과 같은 것이라고 맹자는 평가한다(8.2.).

그렇다면 위정자에게 선심에 덧붙여 인정을 위해 부가되어야 하는 것은 무엇인가? 바로 다음 구절에서 맹자는 ‘법도만으로도 [요순의 도가] 저절로 행해질 수 없다’고 말했는데, 이는 인의 구현에 초점이 맞춰진 사회제도와 질서가 완비되어야만 왕도‘정치’가 제대로 구현될 수 있고 백성들에게까지 그 혜택이 돌아갈 수 있다는 것을 함축하는 말이다. 요순이 여러 가지 법식과 제도를 만든 것은 인정이라는 지향을 그들의 나라 전체에 퍼뜨리기 위함이었고, 단순히 인한 마음이 있다고 하여 백성들이 그 혜택을 보지 못하는 것은 설령 그 군주들이 새로이 법도를 만들었다고 하더라도 그것이 인을 퍼뜨리는 데 기여하는 바가 선왕이 고민하여 만든 법도에 못 미치는 것이기 때문이다.

즉 요순의 법도를 따라야 한다는 맹자의 주장의 근본에는, 정치는 반드시 위정자 개인의 선한 마음과 더불어 그것의 혜택이 많은 사람들에게 돌아가도록 만들어진 법도가 필요하다는 인식이 있다. 선왕의 법도는 철저히 인정의 구현을 위해서 존재한다.

그렇다면 위정자들이 인정을 행할 수 있다고 말하는 근거를 맹자는 어디에서 찾고 있는가? 이에 대한 해답은 기본적으로 맹자가 주장한 보편적 이성론에서부터 출발한다. 맹자의 이성론은 四端이 모든 사람들에게 존재하는 성선의 단서로써 관찰된다는 점을 대전제로 삼는데, 이는 정치적 상황에서도 마찬가지로 맹자는 불인지심(不忍人之心)의 정치(不忍人之政)를 강조한다. 선왕들의 정치에는 다른 모든 인간들과 마찬가지로 선왕들 자신에게까지도 보편적으로 존재하는 불인지심(不忍之心), 즉 인한 마음을 정치의 단위로 확장시켜 인한 정치로 나아간 것임이 《孟子》에서 이미 강조된다(3.6.). 모든 정치가들에게 자신의 불인지심을 확장하여 인정의 단계에까지 이를 수 있음이 공통된 가능성으로서 제시되어 있다고 말하는 것은 정치가 개개인들에게 반드시 성선이 내재되어 있기 때문이다. 여기서 평범한 인간들 개개인은 물론 정치적 행위자들에 이르기까지도, 진정으로 선을 행하고 仁을 자신의 덕목으로 삼을 것을 진심으로 생각한다면 스스로 요순과 같아질 수 있다는 문제가 다시 한 번 부각된다(12.2.). 즉 정치적 행위

자가 인정을 행할 수 있다는 근거 중 하나로서 실제로 이를 행한 전범은 요순과 같은 선왕에 있으며, 모든 인간이 선하게 행할 수 있는 능력을 내재하고 있는 한 위정자 역시 이 능력을 발휘하고자 힘쓰면 요순의 법도를 다할 수 있다. 정치적 행위자가 인정을 행할 수 있다는 근거, 그리고 인정의 핵심인 인심은 이미 자기 자신에게서 나오는 것이다. 따라서 모든 정치적 행위의 문제는 위정자 자신이 어떻게 자신의 인성을 수양하는가의 문제로 치환된다.

맹자께서 말씀하셨다. “사람들이 항상 말하기를 ‘천하, 국가, 가정’이라 하니, 천하의 근본은 국가에 있으며 국가의 근본은 가정에 있고 가정의 근본은 몸에 있는 것이다.” (7.5.)

맹자께서 말씀하셨다. “아래 지위에 있으면서 위사람에게 [신임을] 얻지 못하면 백성을 다스리지 못할 것이다. 위사람에게 신임을 얻는 것이 길이 있으니, 벗에게 믿음을 받지 못하면 위사람에게 [신임을] 얻지 못할 것이다. 벗에게 믿음을 받는 것이 길이 있으니, 아버이를 섬겨 기쁨을 받지 못하면 벗에게 믿음을 받지 못할 것이다. 아버이를 기쁘게 하는 것이 길이 있으니, 몸을 돌이켜 봄에 성실하지 못하면 아버지에게 기쁨을 받지 못할 것이다. 몸을 성실히 하는 것이 길이 있으니, 선을 밝게 알지 못하면 그 몸을 성실히 하지 못할 것이다.” (7.12.1.)

맹자께서 말씀하셨다. “인하지 않고서 나라를 얻은 자는 있거니와 인하지 않고서 천하를 얻은 자는 있지 않다.” (14.13.)

위의 세 인용문에서는 공통적으로 修身·齊家·治國·平天下의 구도에서 과연 무엇이 더욱 본질적인 것으로, 중요하게 다루어져야 할 것인가를 말하고 있다. 사실 일반적으로 이 구절은 수신이 제대로 이루어진 이후에 제가, 그 이후 치국, 평천하가 순차적으로 이루어질 수 있다는 해석으로 받아들여지지만, 맹자가 이 구절을 해석하고자 한 방식은 큰 단위인 천하를 평화롭게 하는 행위에서부터 자신의 몸을 닦는 것으로 소급해 들어오는 것으로 보는 것이 더 적절할 듯하다. 가정과 국가와 천하란 사실상 한 인간을 중심으로 가질 수 있는

거의 모든 종류의 사회적 관계를 함축하는 말이다. 그리고 위정자는 그러한 모든 사회적인 관계 중에서도 가장 그 규모가 크며 그 파급력 역시 막대한 관계를 다루어야 하는 위치에 있는데, 그러한 관계를 제대로 다루기 위한 첫걸음은 자신의 몸을 닦는(修身) 일에 있다고 주장하는 것이다. 그리고 그 몸을 성실히 한다는 것은 곧 자신 안에 내재된 성선을 알고 이를 행하기 위해 닦아나가는 일이다.

이 연장선상에서 맹자는 자신 스스로가 성실할 수 있다면 언젠가는 다른 사람을 감동시킬 수 있을 것이라고 주장하는데(7.12.2.~3.), 이것이 사실상 공·맹의 전통에서 도덕적인 냉소나 허무주의에 빠지지 않고 인간이 도덕적 행위를 극한까지 밀어붙일 수 있게 만드는 거의 유일한 원동력이나 다름없다. 이 지성(至誠)의 문제는 순 임금 이 그의 부모와 이복형제와의 갈등에서 다른 사람을 탓하지 않고 다만 자신의 효제가 부족했던 것을 탓하여 더욱 가족을 사랑하고자 하니 결국은 이들이 감화되더라는 이야기에서 유래한 것이다.

“이러므로 성실히 함은 하늘의 道요, 성실히 할 것을 생각함은 사람의 道이다. 지극히 성실히 하고서 [타인을] 감동시키지 못하는 자는 없으니, 성실하지 못하면 능히 [타인을] 감동시킬 수 있는 자가 없다.” (7.12.2.~3.)

“임금님(舜)께서 처음 역산에서 밭에 나가 일하실 때, 매일 하늘과 부모님께 올부짚으시며 죄를 스스로 지시고 잘못을 자신에게 돌리셨습니다. 아버지 고수를 공경히 섬기고 모시며, 엄숙하고 송구스런 모습을 하시니, 고수도 역시 믿고 따르게 되었던 것입니다. 지극한 정성은 귀신도 감동시키거늘(至誠感神) 하물며 묘족이 리이까?” (《書經》 <大禹謨> 3 중)

맹자의 관점에서는 이 정도로 도덕적인 깨끗함을 관철하고자 하는 의지가 없는 사람이라면, 아무리 그 능력이 출중하여도 절대로 나라의 운명을 좌우하는 요직에 위치해서는 아니 되며 또한 일이 그렇게 흘러가기도 쉽지 않다. 맹자의 기준을 충족시키지 못하는 정치가라면, 그가 감당하도록 허락되는 영역은 기껏해야 자신이 손에 쥌 수

있는 나라 하나에 멈출 뿐이지 결코 인간 보편에까지 이를 수는 없는 것이다. 만약 위정자가 인정·왕도정치 길을 걷지 않고서 한 나라에서 패권을 쥐는 데 성공하더라도 그 말로가 어떻게 될 것인가에 대해 맹자가 어떻게 말했는가는 이후 논의에서 계속 이야기해야 할 바이다.

사실 이러한 아이디어는 공자 당시부터 존재해왔던 것이기는 하다. 공자는 정치의 근본을 개인이 처하는 가장 작은 규모의 사회적 관계인 가족관계에서 찾았고(위정21), 정치를 함에 있어서 위정자가 먼저 인의를 따르지 않으면 어떤 사람도 인의롭게 할 수 없다고 하며(안연17, 자로06, 자로13), 개인의 수양이 단순히 개인의 수양으로는 머물러서는 안 되며 더 많은 사람들이 이로부터 편안함을 얻을 수 있는 방향으로 작용해야 한다는 목적론적인 논지를 피기도 한다(헌문43). 그럼에도 맹자가 공자에 비해 차별화되는 부분은 인성론의 적극적인 도입을 통해 파편적으로 보일 수 있는 공자의 논의를 일반화시킬 수 있는 토대를 마련한 것이다. 공자 역시도 충서(忠恕)를 통해 자신이 仁할 것과 이 仁을 타인에게까지 미루어 적용할 것을 주장하여 기초적인 수양론의 토대를 쌓아놓은 것은 사실이고, 이는 맹자가 자신에게 내재한 성선을 확충하라는 논의로 이어진다. 다만 이것이 구체적인 정치 상황으로 들어오게 되면 그 짜임새가 다소간 개별사안·사례의 병렬적인 열거라는 느낌을 주는 것에 비해, 맹자는 이 부분을 보편적 인성론을 도입하여 체계화할 수 있는 계기를 마련했다고 보인다. 인간에게 선하게 행위할 수 있는 능력이 보편적으로 존재하기 때문에 이는 정치가에게 있어서도 마찬가지일 것이고, 개별 상황에서 정치가의 인정을 강조하는 것과 동시에 이 여러 상황들을 관통하는 하나의 규범적 진술 체계를 구성할 수 있게 된 것이다. 결국 정치가 ‘나’의 성선을 닦는 일로부터 시작된다는 맹자의 주장은 정치가라면 누구에게든지 들이밀 수 있는 성격을 지니게 되었다.

## 3. 맹자의 在外・在我와 自取론

맹자의 정치철학에서 나타나는 특색 중 하나는 정치적인 행위에 따르는 모든 결과는 사실상 정치적 행위자가 자초한 것이라고 분명히 선언하는 데에 있다. 공자에게서도 이러한 아이디어가 단편적으로 나타나기는 하는데, “군자는 자기에게서 원인을 찾고, 소인은 남에게서 원인을 찾는다.”(위령공20), “자기 자신에 대하여는 엄중하게 책하고, 남에게 대하여는 가벼이 책한다면, 곧 원망으로부터 멀어질 것이다.”(위령공14)라고 말하여 자기 자신에게서 문제의 원인을 찾는 것이 중요하다는 식으로 언급한다. 위정자의 정치 활동과 그 결과적 측면에 있어서도 위정자가 먼저 나서서 인정을 행하면 마땅히 백성들이 이를 따라라고 말한다(이인25). 다만 이러한 언급들이 쉽게 일관적으로 정리되는 부분을 찾기는 쉽지 않고, 언급의 성격 자체도 행위의 결과적인 측면보다는 일을 행함에 있어서 필요한 행위자의 자세에 포커스를 맞춘 성격이 강하다. 이는 맹자에게 있어서도 마찬가지이지만, 다만 맹자에게서는 행위 자체는 물론 그에 따라나오는 결과까지 모두 행위자 스스로가 초래하고 스스로가 그리 되는 것을 취했다(自取)고 강조하고자 하는 부분이 엿보이기 시작한다. 맹자는 공자가 다소 파편적으로 남겨놓은 논의를 종합하여 일반화시키고 여기에 자신의 인성론과 그 연장선상에 있는 정치철학을 결합한 끝에, 자신의 철학 체계 안에서 위정자의 정치적 책임 소재를 물음이 정당화될 수 있는 기반을 마련한다.

이러한 도입을 바탕으로, 지금부터는 맹자가 행위의 책임에 대해 직·간접적으로 언급한 구절을 검토하기로 한다. 여기서는 맹자의 책임론에 대하여 ① 행위의 소재와 그 원인은 모두 행위자 자신에게 있다는 在我의 측면을 밝히고, ② 이 ‘자신에게 있다’는 것과 대비되는 의미의 여러 구절을 살펴며 ‘자신에게 있는 것’과 ‘자신 밖에 있는 것’이 맹자의 인성론으로는 어떻게 연결되는지를 탐색할 것이다. 그리고 ③ 이 행위론-인성론의 연결이 어떻게 책임론을 정당화시키는지를 검토할 것인데, 여기서 중심이 되는 것은 행위의 주체란 곧 행



위자 자신이므로 마땅히 그 결과는 행위자가 초래한 것, 행위자 자신이 그렇게 되기를 선택한 것이나 마찬가지라고 하는 自取의 측면이다.

### 3.1. 在我: 행위의 소재도 ‘나에게 있다’

맹자의 책임론을 논의하고자 한다면 이는 반드시 인성론이 연계되어야 할 것이다. 이는 어떤 결과가 발생하기 이전인 행위의 단계에서 그 행위가 발생하는 소재가 어디에 있는지, 그 행위를 어디에 귀인할 것인지에 대한 논의가 행위의 자유에 대한 논의를 함축하기에, 근대적 책임론을 논하는 데는 반드시 필요한 절차이기 때문이다. 또한 맹자의 인성론은 그러한 의미에서 불인지심이 보편적이라는 것과 이를 보이는 단서로서의 사단이라는 현상을 보였고, 맹자는 이를 통해 인간은 욕구에 의한 행위뿐만 아니라 인의에 의한 행위를 선택할 수 있는 능력을 선천적으로 타고났다는 점을 주장하기 때문이다. 물론 노력자(勞力者)에 해당하는 계층은 외부적인 조건에 따라 이러한 인심의 발현이 제한되는 경우도 있기 때문에 이들에게는 경제적인 풍요와 교육을 보장하는 일이 중요하지만, 정치가들을 포함한 노심자(勞心者) 계층은 이러한 외부적인 요인에 흔들려서는 안 됨을 맹자는 반복적으로 주장한다. 그들에게야말로 모든 행위가 발생하는 연유는 ‘자신에게 있다(在我).’

《孟子集註》에서 ‘在我’라는 구절은 총 17회 등장하는데, 그 중 《孟子》 본문에 해당하는 부분은 3회이고 나머지는 전부 이 본문에 대한 주석에 해당한다. 내용상으로는 모든 구절에서 전술한 인성론에 대한 논의를 기본적인 맥락으로 깔고 있는데, 그 외에도 자임의식(4.13.), 자처(14.19.), 출처론(7.7.) 등에 대해 직접 논하거나 주석된 부분이 있다. 행위 발생의 원인과 소재에 대해 在我의식이 직접적으로 드러난 구절은 아래를 검토할 만하다.

(등문공이 아버지인 정공의 장례를 어떻게 치를지를 맹자에게 물어 옛 법도대로 3년상을 치르고자 하나 신하들이 종주국인 魯도 滕의 선조들도 그런 사례가 없다 하여 반대하자 맹자에게 다시

묻고는)

“그러하겠다. 다른 것을 가지고 찾을 것이 없다. 공자께서 말씀하시기를 ‘임금이 죽으면 [세자는 모든 정사를 冢宰에게 위임하여 백관들이] 冢宰에게 명령을 듣는다. [세자가] 죽을 먹고 얼굴이 질은 흑색이 되어 자리에 나아가 곡을 하면 백관과 有司들이 감히 슬퍼하지 않는 이가 없는 것은 윗사람이 술선헌하기 때문이다. 위에서 [무엇을] 좋아하면 아래에서는 반드시 그보다 더 깊게 좋아한다. 군자의 덕은 바람에 비유되고 소인의 덕은 풀과 같으니, 풀 위에 바람이 가해지면 반드시 그리로 쏠린다.’라 하셨으니, 이것은 세자에게 달려있는 것이다.” 然友가 복명하자 세자가 말하기를, “그렇다. 이것은 진실로 나에게 달려있다.” 하고 5개월 동안 여막에 거처하여 명령과 교계함이 없었다. 이에 백관과 종손들이 모두 “예를 안다.”고 말하였으며, 장례 때에 이르러 사방에서 와서 구경하였는데 슬픈 얼굴빛과 애처로운 울음을 보고 조문객들이 크게 기뻐하였다. (5.2.5.)

위의 일화에서 등문공이 전에 없던 3년상의 방식으로 등정공의 상례를 치르기로 마음먹을 수 있었던 것은 위 인용문에서 ‘군자’로 지칭된 사람, 즉 위정자가 하고자 갈등하는 일이 있다면 그것을 하느냐 마느냐의 문제는 결국 ‘진실로 나에게 달려있(是誠在我)’음을 깨달았기 때문이다. 더군다나 그 일이 만약 인의의 방식을 따른다면 지금 당장 반대하는 백성들과 신하들도 언젠가는 그 뜻을 알아주리라는 믿음, 그리고 윗사람이 모범을 보이는 것이 중요하다는 의식이 전제되기 때문에 왕이 무엇을 선택하느냐의 문제는 중요하다. 사실 위정자의 인한 행동에 대해 신하들은 언젠가 감동하기 마련이라는 전제도 사실 공·맹의 입장에서는 그리 중요한 것이 아니고, 성취 여부와 관계없이 중요한 것은 자신이 인의를 행하는 것이므로, 사실상 인한 일을 행할 것인가 그렇지 않을 것인가의 문제는 결과와 무관하게 전적으로 행위자에게 귀속된다.

‘나에게 달려있음’을 깨달았다 함은 깨달음 이전에는 어떤 일이 사실은 자신이 통제하고 관여할 수 있는 영역 밖에 있어 자신이 아무 것도 할 수 없다는 생각 역시 성립 가능하다는 것에 대한 반증이기

도 하다. 어떤 일에 대해 자신은 아무런 통제권도 가지고 있지 않았다는 아이디어는 책임회피가 성립하기 위한 가장 중요한 전제이므로, ‘나에게 달려있음’을 인정하는 것은 (설령 결과가 어떻게 되든 이에 연연하지 않는다고 하더라도) 만약 일의 결과에 대해 책임 소재를 물어야만 하는 상황이 생겼을 경우 그마저도 자신에게 돌아가야 한다는 것을 스스로 인정할 수 있게 되는 기본이 된다. 이에 대해 맹자는 단순히 행위 발생의 소재를 행위자에게 직접 돌리는 것에만 그치지 않고, 일의 성취 여부에 대해 가능/불가능의 문제와 의지의 문제를 엄격히 분리하며 인의를 구현하는 것은 후자에 해당하는 문제임을 분명히 하여 행위 소재의 문제와 인성론을 적극적으로 연결짓고, 나아가서는 책임에 대한 논의를 전개할 수 있는 바탕을 더욱 공고히 다진다.

왕(양혜왕)이 말씀하셨다. “하지 않는 것과 불가능한 것의 형상이 어떻게 다릅니까?”

맹자께서 말씀하셨다. “태산을 옆에 끼고 북해를 뛰어넘는 것을 사람들에게 말하기를 ‘내 불가능하다.’ 하면 이것은 진실로 불가능한 것이고, 옷어른을 위하여 나뭇가지를 꺾는 것을 사람들에게 ‘내 불가능하다.’라고 말한다면 이것은 하지 않는 것일지언정 불가능한 것은 아닙니다. 그러므로 왕께서 왕 노릇 하지 못하심은 태산을 옆에 끼고 북해를 뛰어넘는 것과 같은 종류가 아니라, 왕께서 왕 노릇 하지 못하심은 바로 나뭇가지를 꺾는 것과 같은 종류입니다. (1.7.11.)

“천천히 걸어서 옷어른보다 뒤에 감을 공경한다고 이르고, 빨리 걸어서 옷어른보다 앞서감을 공경하지 않는다고 이르나니, 천천히 걸어가는 것이 어찌 사람들이 능히 할 수 없는 바이겠는가. 자신이 하지 않는 것이니, 요순의 道는 孝悌일 뿐이다.”

“道는 큰 길과 같으니 어찌 알기 어렵겠는가. 사람들이 구하지 않는 것이 문제일 뿐이니, 그대가 돌아가 찾는다면 남는 스승이 있을 것이다.” (12.2.5., 12.2.7.)

맹자의 이러한 논리 전개를 따른다면, 적어도 행위의 자유가 상당

부분 인정되는 노심자들, 위정자들에게는 어떤 행위가 발생한 것에 대한 원인이자 소재로 자기 자신이 지적되는 것은 합당한 일이다. 모든 행위는 그들이 하느냐 하지 않느냐에 따라 달라지기 때문이다. 그리고 적어도 수양론의 측면에서 인의를 실천하는 것과 관련된 일들은 시류와는 상관없이 개인이 하고자 하면 얼마든지 행하고 지킬 수 있는 일들이므로, 행위를 하느냐 하지 않느냐의 문제는 상당 부분 행위자가 얼마나 진심으로 자신의 성선을 다하고자 하는지의 문제로 소급된다. 그러므로 모든 문제는 행위자 자신이 스스로에게서 찾는 것부터 시작되어야 한다. 일의 결과에 대해서도 마찬가지로, 행위자가 자신의 의지로 행한 일에 대해서는 그와 관련된 모든 질문들은 일단 행위자 자신에게 먼저 향해져야 한다.

그러나 앞에서 말했듯 ‘인간 안에는 그렇게 행위할 수 있는 능력이 갖추어져 있지 않다’면서 도덕적 행위 가능성을 원천적으로 부정하는 경우를 우리는 현실 정치 속에서 끊임없이 마주한다. 다른 한편으로는 ‘도덕에 따라 행위를 해도 결과로서 나타나는 것이 없는데, 도덕에 소용이 있다고 할 것인가’라는 결과론적인, 그리고 현실적인 물음 역시 있을 수 있다. 행위 가능성과 결과의 측면이 과연 나에게 있는가 나의 밖에 있는가의 논쟁은 공자 당시부터 단편적으로나마 발견되어 오는 바인데, 맹자는 자신의 인성론을 확립시키면서 이 부분을 체계화시키며 분명하게 나타난다. 그러므로 在我에 대비되는 在外의 측면을 살피지 않을 수 없으며, 이것이 인간이 도덕적으로 행위할 수 있는 능력, 그리고 도덕적으로 행위함에 있어서의 지침과 어떻게 연결되는지를 검토하는 것이 필요하다 하겠다.

### 3.2. ‘나에게 있는 것’과 ‘내 밖에 있는 것’: 인성론과의 연결

유가 철학에 있어서 ‘나에게 있는 것’ 이외에 어떤 것의 연유로써 구체적으로 언급되는 대상은 하늘, 타인(人) 등이 있다. 이러한 개념들이 어떤 맥락에서 대두되었는지에 대해서는 논의의 범위를 벗어나

므로 자세히 논하지는 않고자 한다. 그러나 분명히 ‘하늘에 (달려)있다’라든가 ‘다른 이들에게 (달려)있다’라고 이야기하는 부분에서 맹자는 분명히 공자와 유사하게 ‘나’와 ‘나 아닌 것’의 구분을 유지하고 있다. 과연 이것이 행위의 측면에서 공자에 비해 어떻게 체계화되는 것인가?

《孟子集註》에서는 ‘在外’라는 구절이 총 10회 등장하는데, 그 중 ‘在我’와 연관되는 내용은 고자(告子)와의 인성론 논쟁에서 언급되는 부분과, 性과 命의 소재를 다루는 부분 두 가지로 나뉜다. 또한 본문에 대해 주희가 단 주석에서도 ‘인을 행함은 자신에게 달렸고 부귀는 하늘에 달렸’음을 말하는 부분(13.3.2.)과 ‘성현이 성을 좋아하는 정성은 자신과 타인의 구분이 없으므로, 남에게 있는 것을 자신에게 넉넉히 할 수 있고, 자신에게 있는 것을 남에게 미칠 수 있’다고 말하는 구절(3.8.5.)이 등장한다.

이러한 구절들은 모두 ‘在我’와 ‘在外’의 구도를 기본적으로 자신이 추구해서 얻을 수 있는 것과, 자신에 의해서만 얻을 수 없으며 외적 요인(타인과의 상호작용 문제, 운이나 기회, 時流…)에 의해 결정되는 것의 대비로 놓는다. 이것이 인성론적 관점으로 넘어가면 이는 그대로 선하게 행동할 수 있는 능력과 지각에 의한 욕구의 충족·행위에 따르는 현실적인 이익 사이의 대비로 이행된다. 이는 공자에게 있어서도 《論語》〈憲問〉 등에서 단편적으로 제시된 바이지만, 이를 일반화시켜 그 대비 구도를 명시화한 것은 맹자가 고심한 부분이 크다.

맹자께서 말씀하셨다. “입이 맛에 있어서와, 눈이 색에 있어서와, 귀가 음악에 있어서와, 코가 냄새에 있어서와, 사지가 편안함에 있어서는 본성(性)이지만 명(命)에 달려 있다. 그러므로 군자가 이것을 성이라 이르지 않는다. 仁이 부자간에 있어서와, 義가 군신간에 있어서와, 禮가 주인과 손님 사이에 있어서와, 智가 현자에 있어서와, 성인이 天道에 있어서는 명(命)이지만 본성(性)에 있다. 그러므로 군자가 이것을 명(命)이라 이르지 않는다.” (14.24.)

맹자께서 말씀하셨다. “구하면 얻고 버리면 잃으니, 이 구함은

언음에 유익함이 있으니 자신에게 있는 것(在我者)을 구하기 때문이다. 구함에 道가 있고 언음에 命이 있으니, 이 구함은 언음에 유익함이 없으니 밖에 있는 것(在外者)을 구하기 때문이다.” (13.3.)

인간이 자신의 신체적 욕구에 따라 좋은 외물을 추구하는 것은 일견 본성이라 생각될 법 하지만, 군자의 입장에서 보았을 때는 이는 자신이 얻고자 한다고 얻을 수 없는 것이므로 명에 달려 있다. 또한 사람의 인의예지는 그 정도가 이미 태어날 때부터 주어져 있어 마치 어찌 할 수 없는 명으로 생각되지만, 일단 선하게 행동할 수 있는 능력이 사단이라는 단서의 형태로 인간에게 주어져 있는 것이 맹자의 관점에서는 흔들리지 않는 사실이기 때문에 본성이라 말하는 것이다. 그러므로 이것을 확충할 것인가, 확충한다면 어떤 방식으로 행할 것인가 등의 구체적인 문제는 자신에게 달린 것이다. 자신에게 있는 것을 구하고자 함은 너무나도 자연스러운 일이기 때문에 그 구하려는 마음을 다하면 얻을 수 있다. 하지만 명에 좌우되는 것에 대해서는 그것이 분명히 자신에게는 없는 것, 자신의 통제권 밖에 있는 것이기 때문에 구한다고 해서 반드시 구할 수 있으리라는 보장은 없다. 그러므로 자신이 해야 하는 일은 다만 자신에게 있는 것을 구하는 것이다. 그러므로 순우곤(淳于髡)과의 문답에서, 명성과 공적을 우선하는 자가 실제로 인민을 구제하는 것에 비해 이를 뒤로 하는 자가 자신의 도덕적 깨끗함만을 추구한다는 점을 들어 과연 인한 사람은 후자와 같아 인민을 구제하지 못하는가 하는 순우곤의 질문에 대해, 맹자는 다만 “군자는 다만 仁할 뿐”이라고 말한 것이다(12.6.). 아무리 정치적으로 인정을 피고자 해도 그 결과에 대해서는 분명히 위정자나 그 보좌관들이 통제할 수 있는 범위 밖에서 결정되는 요소들이 많으므로, 일단 정치를 하는 사람으로서 군자가 해야 하는 일은 자신 안에 있고 자신이 추구하여 얻을 수 있는 仁을 끝까지 확충하는 것이다.

비로소 행위의 발생의 측면을 그 의도 및 인간의 본성의 측면과 더불어서 논의할 수 있게 되었다. ‘구하려 하면 구할 수 있는 것’과 ‘행동하고자 하면 행할 수 있는 것’의 소재가 모두 자신에게 있음이

명백해짐에 따라, 책임에 대한 논의 역시 일의 결과는 스스로 따낸 것이기 마련이라는 自取론으로 이행할 수 있게 된다.

### 3.3. 自取: 행위의 결과도 ‘나에게 있다’

《孟子集註》에서 自取라는 구절이 등장하는 것은 총 5회인데, 그 중 1회를 제외한 나머지 4회는 모두 ‘스스로 취함’이라는 의미로 사용된 것이며, 그 내용은 모두 이루장구 상편 8장의 내용 및 이에 대한 주석에 근거하고 있다.

맹자께서 말씀하셨다. “不仁한 자와는 더불어 말할 수 있겠는가. 위태로움을 편안히 여기고 재앙을 이롭게 여겨 망하는 짓을 좋아한다. 不仁하면서도 더불어 말할 수 있다면 어찌 나라를 망하게 하고 집안을 패하게 하는 일이 있겠는가.

한 젊은 남자가 ‘창랑의 물이 맑거든 나의 [소중한] 갯끈을 빨 것이고, 창랑의 물이 흐리거든 나의 [더러운] 발을 씻겠다.’고 노래를 부르는데, 공자께서는 ‘아이들아, 저 노래를 들어보라. 물이 맑으면 갯끈을 빨고 물이 흐리면 발을 씻는 것이니, 이는 물이 自取하는 것이다.’라고 말씀하셨다.

사람은 반드시 스스로 업신여긴 뒤에야 남이 그를 업신여기며, 집안은 반드시 스스로 훼손한 뒤에 남이 그를 훼손하며, 나라는 반드시 스스로 공격한 뒤에 남이 그를 공격하는 것이다.

〈太甲〉에 이르기를 ‘하늘이 지은 재앙은 오히려 피할 수 있거니와, 스스로 지은 재앙은 [자신이 임의로] 피하여 살 수 없다.’라고 하니, [그 내용이란] 이것을 말한 것이다.” (7.8.)

본성에 대한 논의에서 물을 들어 비유하는 것은 매우 전통적인 것이었으며 《孟子》에서도 이는 마찬가지로여서 관련된 구절을 찾을 수 있는데(예: 11.2.), 위에서 공자의 말을 인용한 것 역시 그러한 비유의 관점에서 보아야 할 것이다. 그리고 바로 앞에서 ‘不仁한 자와는 더불어 말할 수 없다’고 말한 것을 고려하면, 여기서 물이 맑고 탁함은 인간의 행실이 仁하고 不仁함의 차이를 말하는 것이라고 보이며

물이 自取한다고 함은 행위하여 나타나는 어떤 결과도 결국은 행위자 자신이 仁했는가 不仁했는가에 따라 얻은 결과임을 강조하는 것이다. 공·맹의 철학에서는 보기 드물게 일이 진행된 결과의 측면에 대해 언급한 구절이고, 공·맹은 그마저도 사람이 仁한가의 문제, 즉 그 일을 행한 행위자의 동기나 의지의 문제로 환원시킨 것이다.

이렇게 일의 결과가 그 일을 행한 사람이 자신의 仁함의 여부에 따라 스스로 얻어낸 것이나 마찬가지라고 한다. 그리고 앞에서 논의하였듯 맹자의 관점에서는 仁을 구현하는 것과 관련된 행위들은 모두 개인이 의지만 있다면 충분히 행할 수 있는 것이므로, 그 행위의 발생 소재 역시 행위자 자신에게 있다. 그러므로 (그것이 거대한 시대의 흐름에 따라 일어난 일이라 개인이 어찌 할 수 없는 일이 아닌 이상에는) 그 일을 처음에 시작한 것도 자신의 문제이고, 일을 하는 방식에 있어 인의를 따른 (또는 따르지 않은) 것도 자신의 문제이므로, 그 일의 결과로서의 흥망 역시 자신의 문제이다. 즉 대부분의 일은 스스로가 감당하지 않으면 안 되는 문제가 된다. 그러므로 ‘스스로 지은 재앙은 [자신이 임의로] 피하여 살 수 없다.’라고 한 것이다.

仁하면 영화롭고 仁하지 않으면 치욕을 받으니, 지금에 치욕을 싫어하면서도 不仁함은 마치 습한 것을 싫어하면서 낮은 곳에 처함과 같은 것이다. 만일 치욕을 싫어할진댄 덕을 귀하게 여기고 선비를 높이는 것만 못하니, 현자가 지위에 있으며 재능이 있는 자가 직책에 있어서 국가가 한가하거든 이때에 미쳐 그 정사와 형벌을 밝힌다면 비록 강대국이라도 반드시 그를 두려워할 것이다.

[중략] 지금 국가가 한가하거든 이때에 미쳐 즐기고 태만하며 오만한 것을 하니, 이것은 스스로 화를 부르는 것이다. 화복은 자기로부터 구하지 않는 것이 없으니, 《詩經》에 이르기를 ‘길이 천명에 부합할 것을 생각함이 스스로 많은 복을 구하는 길이다.’라 하였으며, 《書經》 <太甲>에 이르기를 ‘하늘이 지은 재앙은 오히려 피할 수 있으나 스스로 지은 재앙은 살 길이 없다.’ 하였으니, 이것을 말한 것이다. (5.4.)

위의 구절은 뒷부분에서는 이루장구 상편 8장에서 언급된 《書經》



<太甲>의 구절을 그대로 인용하고 있고, 그 바로 앞에서는 맹자 스스로 정치를 하는 사람의 행실에 대하여 ‘스스로 화를 부르는 것’이며 ‘화복은 자기로부터 구하지 않는 것이 없’다고 말한다. 이는 지금까지 논의한 바와 같이 맹자의 인성론을 생각하면 지극히 당연한 결론이다.

재미있는 것은 이 구절의 맨 앞부분에서 仁과 不仁에 대한 결과로써의 영화와 치욕을 말하고 사람들은 치욕을 싫어하면서도 그것의 원인인 不仁을 고치려하지 않고 이에 머무르려 함이 모순된 행위임을 지적하는 부분이다. 개인의 의도, 의지 또는 욕구가 함축하는 바와 행위의 결과가 서로 모순된다는 지적이 지금까지의 다른 구절들과는 다르게 ‘仁과 不仁의 결과’라는 측면을 특히 강조하고 있으며, 그 결과인 명예로움과 치욕스러움이 반드시 仁한 사람이 아니더라도 보편적으로 좋아하고 싫어할만한 영역으로 여겨지기 때문이다. 마치 《論語》 <里仁> 3장에서 공자가 “오직 仁한 사람만이 남을 좋아할 수도, 남을 미워할 수도 있다.”고 말한 대목을 두고 생길 수 있는 해석의 여지를 연상시키는 바가 있는데, 여기서도 마찬가지로 사람을 좋아하고 싫어하는 것은 굳이 仁한 사람이 아니어도 누구든 할 수 있고 실제로 하고 있는 것이기 때문이다.

이를 두고서 ① 명예로움과 치욕스러움을 人欲의 관점에서 해석하고, 仁을 행하면 인간이 가진 소인, 소체의 측면으로서의 욕구마저도 충족될 수 있다고 말한 것이라 해석해야 하는가, 아니면 ② 여기서 말하는 명예로움과 치욕스러움은 《論語》 <里仁> 3장에서의 ‘좋아하고 싫어함(好惡)’의 문제와 마찬가지로 일반적인 人欲의 대상인 명예와 치욕과는 다르게 해석되어야 하는 바가 있는지에 대해서는 아직 더 살펴볼 필요가 있다. 다만 그럼에도 불구하고 어느 쪽의 해석을 취하든 맹자가 이 구절에서 인의에 의거한 행위의 결과라는 측면을 유독 강조해서 이야기한 것은 맹자로부터 근대적 책임론의 실마리를 찾아보고자 하는 입장에서는 특기할 만한 부분이다. 결과를 분명히 논할 수 있게 된다면 ‘무엇에 대해 책임을 물어야 할 것인가’의 문제 역시 명확해지기 때문이다.

## 4. 自取론의 현실정치로의 확장

지금까지의 논의에 따르면 仁은 명백히 자신에게 있고 자신이 추구하고자 하면 추구할 수 있는 것이다. 만약 이를 행하지 않는다면 맹자는 이에 대해 自取를 들어 不仁함의 책임이 마땅히 그 행위자 자신에게 닥칠 것이라 이야기한다. 이것을 타인에게 파급력을 미치는 행위라는 차원까지 끌고 왔을 때, 정치가들은 당대 정치 상황에서 자신의 뜻에 따라 적극적으로 행위할 수 있었던 입지에 있는 사람들이다.

맹자는 선왕의 도를 다해 인정을 구현하고자 하는 자만이 높은 지위에 있을 자격이 있다고 하였다(7.1.). 이는 왕뿐만 아니라 신하의 위치에 있는 이들에게도 마찬가지이고, 스스로 도를 행하고 구현하는 것이 아니라 이익을 위해 정치를 하고자 하는 사람들에게는 절대로 많은 힘이 주어져서는 안 된다고 말한다. 공자는 물론 맹자에게 있어서도 사회에서 가장 큰 관계를 규정하고 규율하는 일인 정치를 행할 수 있는 자격이 있는 인간은 엄격하게 仁을 체현하는 사람, 군자로 한정되어 있다. 정치를 하는 사람에게 있어서 도덕성은 포기해서는 안 되는 대상이다. 그러나 정치를 파워 게임의 입장에서 접근하는 이들에게는 도덕성은 현실적 타협의 대상이 될 수밖에 없다. 이런 이들이 선택하는 행보란 으레 둘 중 하나일 수밖에 없다. 도덕을 일종의 가식이라고 여기는 길이 하나요, 아니면 여전히 자신은 도덕을 최상위 기준에 놓고 행동하는 듯 보이지만 사실은 이를 하나의 명목으로써 이용할 뿐 여전히 정치적 행위의 동기이자 방법이자 목표는 힘으로 규정하는 길이 다른 하나다. 이제 비로소 맹자의 책임론이 어떻게 정치에 있어서의 위정자의 책임론으로 확장되는가를 논할 수 있을 듯하다.

## 4.1. 도덕의 지위격하와 사이비 왕도정치에 대한 自取적 입장

도덕을 물질적인 이득보다 떨어지는 것으로 보는 입장과 도덕 또

는 仁을 가장하지만 실제로는 仁을 자신의 이익을 추구하기 위해 수단화하는 입장 둘 모두에 대해, 맹자는 그것이 언젠가 나라가 지속되지 못하게 만들 것임을 분명히 하며, 그 근본적 책임은 그러한 방향으로 정치적인 의사결정을 내린 위정자 본인에게 있음을 말한다.

송견이 말하였다. “내 장차 그 불리(不利)함을 말하려 하노라.” “선생의 뜻은 크지만 선생의 명분은 가능하지 않습니다. 선생이 이익을 가지고 진과 초의 왕을 설득하면 두 왕이 이익을 좋아하여 삼군의 군대를 파할 것이니, 이는 삼군의 군사들이 파함을 즐거워하되 이익을 좋아하는 것입니다. 신하된 자가 이익을 생각하여 그 군주를 섬기며 자식 된 자가 이익을 생각하여 그 부모를 섬기며 아우 된 자가 이익을 생각하여 그 형을 섬긴다면, 이는 군신과 부자와 형제가 마침내 인의를 버리고 이익을 생각하여 서로 대하는 것이니, 이렇게 하고서도 망하지 않는 자는 있지 않습니다.”[후략] (12.4.4.~5.)

도덕성이 더 이상 절대적인 위치를 차지할 수 없고 현실적인 이익과 타협할 수 있는 대상이 된다는 것, 어떤 정치적 행위의 동기가 인의가 아니라 이해득실이 된다는 것에 대해서 맹자가 비판적으로 논하고자 한 부분은 송견(宋鉉)이라는 당대의 식자가 초와 진 사이의 전란을 막고자 초나라로 향하던 도중에 맹자를 만나 이야기를 나눈 일화에서 살펴볼 수 있다. 이 대목에서 맹자는 무의미한 전쟁을 막아 민생의 안정을 도모하겠다는 송견의 뜻 자체는 높이 사지만, 만약 그 설득이 전쟁을 지속하는 것으로부터 초와 진 상호간에 아무 것도 이득이 될 것이 없다는 프레임에서 이루어진다면 사람들은 이러한 사례를 본받아 이후에 모든 행위를 함에 있어서 도덕적인 이유보다는 물질적인 이해관계를 따져 일을 진행하게 될 것을 경고한다. 그리고 그것으로 말미암아 크게는 나라가, 작게는 한 가정이 유지되기 위해 필요한 도덕적인 원칙들마저도 이해득실을 명분으로 무효화될 것이기 때문에 사회가 근본적으로 유지될 수 없다고 주장한다. ‘나라는 반드시 스스로 공격한 뒤에야 남이 그를 공격한다.’(7.8.) 이렇게 한 나라는 스스로 사회 전체를 유지시키는 원칙들을 폐기함으로 인해

스스로 도탄에 빠지고, 다른 仁한 나라로 하여금 不仁한 정치와 사회 풍조에 의해 시달리는 백성들을 구제하기 위해 征에 나서도록 하는 빌미를 제공하며, 스스로 멸망의 길로 나아간다.<sup>4)</sup> 이로부터 한 나라의 정치적 의사결정의 체계, 정치적인 사상이 더 이상 도덕이라는 것을 중요시하지 않게 되면 필히 그 폐해가 나라 스스로에 돌아올 것임을 알 수 있다.

맹자께서 말씀하셨다. “선으로써 남을 복종시키려 하는 자는 남을 복종시킬 수 있는 자가 있지 않으니, 선으로써 남을 길러준 뒤에야 천하를 복종시킬 수 있는 것이다. 천하가 마음으로 복종하지 않고서 왕 노릇한 자는 있지 않다.” (8.16.)

- 4) 맹자는 기본적으로 인의예지에 의해 행동하는 법을 교육받고 이에 따라 스스로를 수양해야 할 백성들이 전쟁에 의해서 이러한 기회를 갖지 못할 뿐만 아니라 본래 가지고 있는 성선이 다치게 되는 것을 매우 경계하여, 전쟁을 발발시키는 것 자체에 대해서 매우 비판적인 입장을 견지한다(12.8.). 다만 맹자의 관점에서는 어떤 전쟁도 의로운 전쟁이 없으나 그나마 나은 것이 있다고 하면 제후가 인하지 못하여 천자가 이를 바로잡기 위해 나서는 것(征)이다(14.2.), 《書經》의 <湯誓> 편이나 <泰誓> 편에서는 夏와 殷을 정벌(征)하는 것이 인정을 행하지 않아 백성들을 도탄에 빠트린 것에 대해 하늘이 진노하였고, 자신(商湯王, 周武王)은 하늘이 그들에게 벌을 내리라고 명령한 것을 받들어 행하고 있을 뿐임을 주장하여 이 정벌이 사실상 불가피한 것임을 계속해서 강조한다.

이와 같이 전쟁(戰)과 정벌(征)에 대해 그 차이를 분명히 한 이후, 맹자는 진심장구 하편 4장(14.4.)에서 은나라의 폐단을 바로잡는 것은 仁한 결정에 의해 상대국 백성들이 자발적으로 복종하여 이루어지는 것이므로 정벌(征)이라고 말해야 하지 피 홀리고 싸우는 전쟁(戰)이라고 칭하는 것은 안 된다고 주장한다. 비록 《書經》 <泰誓 中> 본문 중 ‘罔或無畏 寧執非敵 百姓懍懍 若崩厥角’에 대해 원전과 다른 방향으로 해석이 이루어져 논란이 있기는 하나, 원전과 《孟子集註》 중 어느 쪽의 해석을 따르든 맹자의 관점에서 논의가 다다른 결론은 위의 내용과 같다. 또한 3장(14.3.)에서는 은나라 정벌(征)이 주 무왕 휘하의 군사력에 의해 행해졌다기보다는 은나라 병사들이 자멸한 것과 같다고 하며 仁에 의해 이루어지는 정벌을 두고 어찌 전쟁(戰)과 똑같이 논할 수 있겠느냐고 말한다.

이와 같은 논리는 맹자의 군주론에서도 발견되어, 군주나 제후가 인의를 잃었음이 명백하다면 이들이 스스로 자리에서 물러나야 하고, 이것이 이루어지지 않을 경우에 한해 설령 아랫사람이더라도 인한 사람이라면 무력으로 이를 ‘바로잡는 것’이 허락될 수 있다고 조심스레 말한다(2.6., 2.8.).

맹자는 위정자가 성선을 정치의 수단으로써 사용하는 것에 대해서 심각하게 경계했다. 맹자는 그의 마음이론을 관통하는 ‘성장의 비유’를 통해 백성들이 성선을 제대로 발휘할 수 있도록 하는 것이 위정자의 역할을 강조함과 동시에, 선을 수단으로 삼아 아랫사람으로 하여금 자신을 따르게 만들 수는 없다고 이야기한다. 여기서 ‘선으로써 남을 복종시’킨다는 것은 자신의 선을 근거로 남을 이기(고자 하)는 것을 의미하는데, 여기서 알 수 있는 바란 후자와는 다르게 전자에서는 선이 지금에서부터 미래에까지 인간이 지향해야 할 바로 나타나는 것이 아니라는 점이다. 전자에서의 선은 지금 현재 성취된 결과물으로써 타인과 자신을 비교하는 기준이 되고, 따라서 철저히 타인을 이기기 위한 수단으로써 필요해지는 것이며, 따라서 그 자체가 목적으로써 존재하지 않는다. 사실상 여기서의 선은 선을 행하고자 하는 능력이 아니라 타인에 대해서 우위를 점할 수 있게 되는 자원과 같이 해석된다. 이렇게 되면 전자의 경우에서 ‘선’은 더 이상 돈, 명예, 권력과 다를 것이 없어진다. 겉으로는 선을 추구한다고 하는 행위가 그 내부적으로는 이해타산적 사고와 별 다를 바가 없어지는 것이다.

맹자께서 말씀하셨다. “요순은 본성대로 하신 것이요, 탕무는 몸으로 실천하신 것이요, 다섯 패왕은 [인의라는 명목만을] 빌린 것이다. 오래토록 빌리고 돌아가지 않았으니, 어찌 그 소유한 것이 아님을 알겠는가.” (13.30.)

맹자께서 말씀하셨다. “패자(覇者)의 백성들은 매우 즐거워하고, 왕자(王者)의 백성들은 매우 만족한다. [왕자의 백성들은] 죽여도 [왕을] 원망하지 않으며 이롭게 하여도 [왕의] 공으로 여기지 않는다. 그러므로 백성들이 날로 개과천선을 하면서도 누가 그렇게 만드는지를 알지 못한다. 군자는 지나는 곳에 교화가 되며 마음에 두고 있으면 신묘해진다. 그러므로 상하가 천지와 더불어 함께 유행되니, 어찌 조금만 보탬이 있다고 하겠는가.” (13.13.)

이제 맹자에게 있어서 패도정치를 행하는 자들에게 있어서 인의란

그저 명목에 불과하며 그것을 표방하는 목적은 이익의 추구에 있다는 점이 명백해진다. 선악의 문제가 이해관계의 문제로 환원되기 때문이다. 다만 일부 현실 정치가들과 같이, 이러한 점을 노골적으로 드러내면 백성(또는 국민)들이 가지고 있는 보편적인 도덕 감정, 즉 성선에 비추어봤을 때 크고 작은 거부감과 저항심이 드러날 것이 명백하므로, 필요하다면 도덕적인 명목을 내세워 마치 자신이 왕도정치를 지향하는 정치가인 양 행세할 뿐이다.

또한 맹자는 민심을 두고 하늘이 정치권력의 수립과 승계를 인정하는 것을 반영하는 하나의 척도로 보았는데(2.10., 2.7.), 따라서 “마음을 얻음에 길이 있으니, 백성이 원하는 바를 위하여 모아주고 백성이 싫어하는 바를 베풀지 말아야 한다.”(7.9.)는 구절을 통해 백성들이 괴로워 할 일이 있는 학정을 행해서는 안 됨을 주장하는 것은 당연한 수순이며, 그것이 곧 공맹이 말하는 인정 또는 왕도정치와 상통함 역시 명백하다. 만약 그것이 명백히 인의에 의거하는 것임을 백성들이 알 수 있도록 하기만 한다면, 백성들은 당장 몸이 고생하게 되는 것도, 누군가의 목숨을 빼앗는 것도 다 도덕적으로 봤을 때 부득이한 사유가 있다는 것을 이해하여 받아들일 것이다(13.12.). 그러나 이미 인정을 사실은 무가치한 것으로 판단하는 자들에게는 ‘백성의 마음을 얻어야 한다’는 것을 인의의 관점에서 접근한다는 것은 성립할 수 없고, 백성들이 가지는 생물학적 욕구를 충족시킨다는 관점에서 접근해야 하는 문제가 될 것이고, 따라서 “패자(霸者)의 백성들은 [위정자가 자신들의 생물학적 욕구를 충족시켜 주므로] 매우 즐거워” 할 것이다. 그러나 사실 앞에서도 살펴보았듯 백성들의 사고방식을 인의가 아니라 이해의 방향으로 조정하는 이러한 정치적 결정으로는 단기적으로는 백성들에게 많은 지지를 받을 수 있을지 모르나 장기적으로는 사회 전반을 유지시키는 도덕적 원칙들을 무화시키고 타락시키는 결과가 초래되기 때문에 마땅히 문제가 된다.

#### 4.2. 정치적 상황에서 각 행위자들의 책임 문제

공·맹의 정치철학에서 이러한 논리가 무리 없이 성립될 수 있는 결정적인 이유는 그들의 철학 내에서는 위정자가 모범이 될 것을 강조하고, 위정자가 모범을 보이는 대로 아랫사람들도 따르는 법이라는 교화의 논리를 주장하기 때문이다(5.2.). 이에 따라 재야 의식과 자취 의식의 아이디어는 춘추전국시대의 많은 왕들이 이미 내면화하고 있었던 것으로 보여, 《書經》에서는 맹자적 관점에서는 그나마 인정될 수 있을 법한 정벌(征)을 위해 나선 商의 탕왕이나 周의 무왕 역시도 “그대들 온 세상에 죄가 있다면 나 한 사람이 책임질 것이다(其爾萬方有罪 在予一人).”, “백성들에게 허물이 있다면 나 한 사람에게 책임이 있다(百姓有過 在予一人).”라고 하여 백성의 잘잘못의 근본적인 원인이 자신에게 있다는 이야기를 빼놓지 않는다.<sup>5)</sup>

그러나 교화와 모범 의식 이전에 이미 나라의 흥망은 자신의 소행의 결과이자 자신의 책임으로 안고 가야 한다는 정서 역시 당대에 정치를 하던 사람들에게서 발견되는 것으로 보이고, 이것이 명백하게 드러나는 사례가 진(秦) 목공(穆公)이 정(鄭)나라를 탐내어 이를 정복하려 시도하던 과정에서 진(晉) 군에 대패하고 목공이 이에 대해 반성하면서 한 아래의 말이다. 이는 그 어떤 교화의 문제나 위정자로서 모범이 되어야 한다는 당위의 문제도 내세우지 않고, 다만 한 나라를 꾸려가는 위정자의 입장에서 지금 닥쳐온 문제는 온전히 자신 한 사람의 행실로 인해 이루어진 것임을 인정하는 말이라는 점에서 순수하게 자신의 ‘책임’을 인정하는 부분으로 보아야 할 것이다.

5) “그대들이 착하면 나는 덮어두지 않을 것이요, 죄가 내게 있으면 스스로 용서하지 않을 것이며, 잘 살피어 하늘의 마음에 들도록 하겠소. 그대들 온 세상에 죄가 있다면 나 한사람이 책임질 것이나, 나 한사람에게 죄가 있는 것은 온 세상 사람들과는 상관이 없는 일이요.” (《書經》 <湯誥> 중)  
“하늘이 보실 때는 우리 백성들을 통하여 보시며, 하늘이 들으실 때도 우리 백성들을 통하여 들으시오. 백성들에게 허물이 있다면 나 한 사람에게 책임이 있는 것이니, 지금 나는 꼭 그들을 치러 가야 하오.” (《書經》 <泰誓 中> 중)

“나라의 불안함은 한 사람으로 말미암는 것이고, 나라가 번영하고 안락하게 되는 것도 나 한 사람이 잘 해야 되는 일ियो.”(《書經》 <秦誓> 중)

만약 이렇게 당대 정치가 사이에서도 교화의 차원 이전에 국가의 행보에 대해 모두 스스로 만들어내고 초래한 것이라는 의식이 자리 잡고 있었다면, 맹자는 위정자와 그 신하들의 책임에 대해서 무엇을 이야기하는가?

맹자는 도덕을 타협의 대상으로 격하하거나, 인을 목표가 아니라 수단으로 삼거나, 기타 위정자가 인을 제대로 구현하지 못하는 여러 가지 상황에 대해 항상 비판적인데, 정치적 맥락으로 나아가기 이전에 이미 맹자는 도덕과 인의예지의 지위를 격하하고 자신은 그러한 덕목을 추구할 수 없다고 주장하는 것을 스스로를 해치고 버리는 것(自暴自棄)이라고 말한다. 이미 선을 행할 수 있는 능력으로써의 성선이 인간에게 들어있어 그 성선이 나아가는 대로 행하는 것이 가장 자연스러운 일임을 맹자는 ‘편안한 집으로서의 仁’과 ‘그 앞으로 뻗어나가는 올바른 큰길로서의 義’의 비유를 들어 누차 강조했다(7.10.). 그런데 그럼에도 불구하고 그것이 별 가치를 지니지 못한다고 말함은 당연히 문제가 될 것이고, 그 능력을 자신은 발휘할 수 없다고 스스로 포기해버린다면 이는 어찌 할 방도가 없는 것이다. 이렇게 인의를 버리는 방향으로 나아가는 사람들에게는 지금까지 맹자가 주장했던 자취의 논리에 따라 결국 스스로를 망치는 길밖에는 남아있지 않다.

“스스로를 해치는(自暴) 자는 함께 말할 수 없고, 스스로를 버리는(自棄) 자는 함께 일할 수 없으니, 말할 때에 예의를 비방하는 것을 스스로 해친다고 하고, 내 몸은 인에 거하고 의를 따를 수 없다고 하는 것을 스스로 버린다고 말한다.”(7.10.)

이러한 논리 아래 위정자, 즉 왕이 인의를 버린다는 것은 맹자의 관점에서는 상상할 수도 없는 일이다. 그러므로 지금까지 줄곧 왕이



스스로 인의에 처해 인한 정치를 해야 함이 계속해서 강조되어 온 것인데, 이와는 다른 한편으로 인의를 구현하지 못하는 임금에 대해서는 그 폐해가 자신에게 닥칠 것이라는 점 역시도 명시적으로 주장했다. 앞의 4.1.에서도 언급하였듯 임금이 제대로 인의를 행하지 못하면 그 악덕이 신하와 백성들에게까지 퍼져 하나의 잘못된 행동 기준으로 자리잡고 결국 자신의 백성이 부덕에 빠짐으로 인해 자신의 나라마저도 멸망하게 되리라는 점이 계속 강조되었다(7.1.7.~9.). 또한 실제로 양혜왕의 경우에도 토지 문제 때문에 백성들 사이에 분란이 일어나는 것을 제대로 대응하지 않아 결국 양혜왕의 아들까지 그해를 입게 되었는데, 이를 두고 맹자는 양혜왕이 인하지 못했기 때문에 생겨난 결과라고 비판하고 인하지 못함의 폐해는 자신이 사랑하는 지 않는 먼 인연의 사람으로부터 자신이 깊이 사랑하는 가까운 사람에게까지 전파되어 오는 것일 뿐이라고 말한다(14.1.)

또한 신하들 역시도 이러한 책임 논쟁에서 자유로운 것이 아니어서, (물론 신하들 스스로가 인의를 행하는 것도 필요하지만) 중앙통수권자와 그 신하 사이의 권력 차이가 현대 민주주의사회보다도 더욱 명백하고 엄격한 상황에서 통수권자가 나라를 제대로 다스리도록 하는 신하의 역할이 매우 강조되었다. 인정을 논하는 측면에서도 이는 다른 바가 아니어서, 만약 신하들 중에 더러 자신의 임금이 인정을 행하지 못한다고 말하는 자가 있다면 이는 임금을 망치는 신하라고 말한다. 이는 보편적인 성선이 자신의 주군에게도 있을 것이라고 인정하지 않는 것이기 때문이고, 이러한 신하들은 당연히 왕이 아무리 왕도정치를 행하려 하더라도 그 구체적인 행보에 대해서 끊임없이 의심하고 제동을 걸려 할 것이 당연하기 때문이다. 결국 실제 인정이 행해지는 것을 막는 꼴이 되므로 장기적으로는 결국 국가가 망하는 방향으로 나아갈 것이고, 여기에는 왕뿐만 아니라 왕이 그렇게 움직이도록 부추긴 신하들마저도 책임을 함께 부담해야 하는 부분이 분명히 있는 것이다.

“사람이 이 사단(四端)을 가지고 있음은 [사람이 본래부터] 사지(四體)를 가지고 있는 것과 같으니, 이 사단을 가지고 있으면서

도 스스로 인의를 행할 수 없다고 말하는 자는 자신을 해치는 자요, 자기 군주가 인의를 행할 수 없다고 말하는 자는 군주를 해치는 자이다.” (3.6.6.)

“그러므로 ‘어려운 일을 군주에게 책하는 것을恭이라 이르고, 선한 길을 말하여 간사한 마음을 막는 것을敬이라 이르고, 우리 군주는 불가능하다고 말하여 말하지 않는 것을 두고 [군주를] 해치는 것(賊, 적)이라 이른다.’라고 말한 것이다.” (7.1.13.)

## 5. 결론

맹자의 철학은 분명히 공자의 아이디어를 상당 부분 계승했으며, 도덕철학·인성론의 특징과 인성의 함양을 위한 수양론의 성격을 함께 지니고 있다. 한편으로 맹자의 철학은 그 분류상 중국의 선진철학의 일파이고, 선진철학은 그것이 발생했던 춘추전국시대의 특성상 필연적으로 정치철학의 성격을 부여받지 않을 수 없었다. 여기서 맹자가 이전 세대인 공자에 비해 발전시킨 아이디어는 바로 현실성이라 할 것이다. 인성론적 측면에서는 仁이라는 아이디어에서만 멈췄던 인간간의 도덕적 행위능력의 근원을 맹자는 성선이라는 차원까지 확장시키고 여기에 선한 행위로 나아가기 위한 일종의 주재 기재인 마음(心) 개념까지 확립시켜 유가의 도덕철학을 ‘仁한 사람들의 철학’이 아니라 ‘仁하고자 하는 모든 사람들에 대한 철학’으로 만들었다. 정치철학의 측면에서는 왕의 권력이 허락될 수 있는 근본적인 기제가 ‘하늘’이라는 초현실적 주재자의 승인에 있다는 공자의 아이디어에서 나아가, 현실에서 관찰 가능한 현상으로서의 민심이 ‘하늘’이라는 주재자의 의지를 반영한다는 주장을 통해 백성들이 편안하게 경제적인 안녕을 누리고 교육을 받으면서 스스로 선성을 키워나갈 수 있는 왕도정치라는 새로운 정치상을 제시한다.

그러나 서두에서도 지적했듯 여전히 현실정치에서는 도덕성에 대한 요구와는 별개로 현실적인 성취의 압박, 수많은 경쟁자들 사이에

서 권력을 차지하기 위해 벌어지는 암투와 같이 힘과 이에 따라 나오는 결과를 지향하는 상황들이 수시로 벌어지고, 맹자의 철학은 그 非결과론적인 특성상 이러한 상황에서 벌어질 수 있는 현실 정치가들의 갈등에 대해서 ‘너의 선을 최대한 확충하여 인정을 행하라. 그 결과로서 일어나는 일들은 너 자신이 아니라 다른 사람으로부터 생겨나는 일이니 이것을 들어 인위적으로 어찌 하려 하지 말라.’는 원리원칙주의적인 조언밖에는 해 주지 못하는 것으로 보인다.

그러나 지금까지 살펴본 바로는 맹자의 철학에서는 공자에게서 단편적으로 그 발상만이 제시되었던 自取 의식을 정치적 상황과 적극적으로 결부시켜, 자신이 인정을 행하든 패도정치로 나아가든 그 결과에 대해서 담담히 받아들이지 않으면 안 되는 이유, 그리고 더 나아가서는 현실적으로 정치가가 왕도정치의 이상으로 나아가야만 하는 이유에 대해서 설득을 시도하는 것으로 보인다. 그 설득의 내용이란 자신에게 내재하는 성선을 실현할 수 있는 가능성이 위정자들에게는 충분히 열려 있고, 그렇게 해야만 위정자 스스로가 모범이 되어 자신이 구현하는 도덕이 사회 전체를 유지시키는 법칙이 되도록 할 수 있고, 그래야만 백성들이 편안하며 나라 역시 제 기능을 하면서 유지될 수 있다는 것이다. 그리고 결정적으로 그 성선을 실현하려 노력하느냐 그 여지를 버리느냐는 전적으로 위정자 자신에게 달린 문제이므로, 자신의 선택에 의해서 벌어진 결과에 대해서 위정자는 다른 어떤 곳에도 책임을 전가하거나 결과를 합리화하려 해서는 안 된다. 오로지 그 결과는 자기가 감당해야 하는 일인 것이다.

“仁이 不仁을 이김은 물이 불을 이김과 같으니, 지금에 仁을 행하는 자들은 한 잔의 물로 한 수레에 가득 실은 쇠의 불을 끄는 것과 같다. 그리하여 불이 꺼지지 않으면 물이 불을 이기지 못한다고 말하니, 이는 不仁을 돕기를 심히 하는 것이다.”(11.18.)라고 맹자가 말했던 것과 같이, 개인이 성선을 확충하는 것도, 그 성선의 확충이 위정자에 의해 이루어져 왕도정치의 이상이 이루어지는 것도 지난한 시간동안 현실 속에서 끊임없이 고민해야만 그 성취를 비로소 기대할 수 있는 것이다. 만약 맹자의 정치철학에서 이와 같은 책임론의 요소를 엿보는 것이 가능하다면, 그 非결과론적인 선택과 인간의 본성에

대한 믿음으로 인하여 계속 지나치게 이상주의적인 정치사상이라고 평가받던 그의 사상 역시 현실 안에서 다시 자리를 찾을 수 있는 여지를 생각해볼 수 있을지도 모른다. 그리고 맹자의 정치철학과 작금의 정치현실에 대해 던지는 이러한 의문은 곧 ‘정치는 곧 권모술수의 장이며, 안이하게 도덕과 선만을 추구하는 사람은 현실을 모르는 어리석은 사람이며 정치의 궁극적인 목표인 권력 역시 잡을 수 없다.’는 사람들의 일반적인 정치 감정, 그리고 얼마든지 이러한 정치 감정을 반영하여 사이비 왕도정치나 도덕적 허무주의로 나아갈 수 있는 현실의 정치 상황에 대해서 다시 한 번 개개인이 숙고해보지 않으면 안 된다는 의문으로 사람들의 마음속에 남을 수 있을지도 모른다.

## 참고문헌

## 원전

《孟子集注》

《論語》

《書經》

위 원전들의 번역본 인용은 각각 아래 명시된 판본을 기준으로 하되, 필요에 따라 괄호로 내용 또는 주석을 덧붙이거나 수정을 가했음을 밝힌다.

주희 저. 성백효 역. 《孟子集注 懸壺完譯》 서울: 전통문화연구회. 2005.

공자 저. 김학주 역주. 《論語》. 서울: 서울대학교 출판부. 2003.

김학주 역. 《새로 옮긴 서경》. 서울: 명문당. 2012.